موقف ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) من الفرق الإسلامية

د. الليث صالح عتوم*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٩/٣/٢٤م   تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٧/٩م

ملخص

يتناول البحث موضوع الفرق الإسلامية عند ابن خلدون، ويعرض منهجه في دراسته للفرق وموقفه منها، ومصادره في ذلك القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، وقانون العمران البشري، وتتمثل قواعد منهجه في دراسته للفرق في: التماثل أو الطرد، الاختلاف أو التباين، السبب أو العلة.

وبين البحث عوامل نشأة الفرق عند ابن خلدون، وهي: العصبية، واتباع المتشابه، والعامل الخارجي، والترجمة، وجعل العصبية محور هذه العوامل، بناء على نظريته في العمران البشري.

واستعرض من الفرق الإسلامية: الخوارج، والشيعة، والباطنية، والفرق الكلامية، والصوفية، وكان محايداً في عرضه لنشأة هذه الفرق، وعرض بعض معتقداتها، دون أن يفصل فيها، أو يتعرض لها بحكم، إلا أنه كان منحازاً للصوفية، على اعتبار اعتناقه للمذهب الأشعري.

وخلص البحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها: أن مذهب ابن خلدون قريب من مذهب السلف الصالح، يجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وتميز منهجه في تعامله مع الفرق بالاستقراء والتحليل والنقد، وبارتكازه على العامل الديني، وقوانين التاريخ، وقوانين المجتمع، والمنهج الفلسفي.

كلمات مفتاحية: الفرق، ابن خلدون، منهج، علم الكلام، التصوف.

Abstract

The study deals with the subject of the Islamic groups by Ibn Khaldun, and presents his methodology in his study of the groups, and his sources in doing that are the Holy Quran, Sunnah, unanimous, and the law of human civilization. The rules of his methodology in the study of groups were: symmetry or expulsion, difference or variation, cause or rational.

The study explained the factors of the formation of the groups by Ibn Khaldun, namely: religious intolerance, follow the similarity, the external factor, and translation, and make the religious intolerance the core for these factors, based on his theory in human civilization.

From the Islamic groups, he reviewed: The Khawarij, the Shia, the Batinia, the, the linguistic teams, and the Sufism. He was neutral in his presentation of the emergence of these groups, presenting some of their beliefs without making decision or judgement on them, yet he was biased towards the Sufism, considering his conversion to the Ash'ari doctrine.

The study concluded with a set of results, the most important of which are: Ibn Khaldun's doctrine is close to the doctrine of the Righteous Salaf, combining the correct transmission and the clear mind. His method of dealing with groups is characterized by extrapolation, analysis and criticism, and its emphasis on the religious factor, the laws of history, the laws of society, and the philosophical approach.

* أستاذ مشارك، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الكريم.

اقترنت شخصية ابن خلدون بالطابع الاجتماعي والتاريخي، في الفكر العربي الإسلامي؛ فقد تركت بصمات واسعة أسهمت في تشكيل وعي جمعي، يعتمد بالدرجة الأولى على مدرسته في علمي التاريخ والعمران البشري الذي ابتكره، ولما لهما من صلة وثيقة بالجانب العقدي والفرقي، وبخاصة ما يتصل بتفسير الظواهر ومن ضمنها مسائل الافتراق، وقد جاء هذا البحث ليتناول آراءه في الفرق الإسلامية وموقفه منها.

ومن اللافت للنظر أن معاصرة ابن خلدون للكثير من الفرق، إلى جانب اهتمامه بالعقيدة، جعلته يتميز بمنهج خاص، لدى تناوله مسائل العقيدة، فهو قريب من مذهب السلف الصالح.

وفي إطار تنشئته الشرعية نجد ابن خلدون كمفكر إسلامي قد حفظ القرآن، واعتنى بالتفسير والحديث، وتعمق في النحو والفقه، ويبدو جلياً الأثر الواضح للواقع الذي عاشه في حياته العلمية والعملية، من استقرار وترحال، وما شهده من انهيارات في شرق العالم الإسلامي وغربه، وما تعرض له في حياته من اضطراب، وحياة قاسية، والذي عبّر عنهُ في تاريخه ومقدمته الشهيرة، وغيرها من المؤلفات التي عكست واقعه الفكري.

أهمية البحث.

إن نشوء الفرق في الإسلام لم يكن إلا بسبب ابتعاد الناس عن الطريق المستقيم، الذي كان عليه النبي محمد ﷺ وأصحابه، والتفرق من أعظم الأمور التي تبتلى بها الأمة، كما أنه سبب رئيسي أيضاً للمحن والفتن التي وقعت في تاريخ المسلمين.

ولأن ابن خلدون عوّل في دراسته عموماً، على إدراك واقع وهموم الجماعات الإسلامية، ورهاناتها المعرفية والأيديولوجية في مرحلة تاريخية معينة، فإن هذا البحث، وفي محور التعدّد والاختلاف بين هذه الفرق، وما وراءه، يعكس وجوه تعامله مع النصوص الدينية من قرآن وحديث، والآليات التي اصطنعها في بناء منظومة كلامية، قائمة على الجدال الفكري.

مشكلة البحث وأسئلته.

تتمثل مشكلة البحث في التساؤل الآتي: ما آراء ابن خلدون في الفرق الإسلامية التي تناولها في كتابه "العبر"؟ ونتج عنها الأسئلة الآتية:

١- ما منهج ابن خلدون الذي اتبعه في دراسته للفرق، وما الآراء التي نتجت عنه؟
٢- ما المصادر والأسس والقواعد استند عليها في ضوء هذه المنهجية؟
٣- ما الفرق الإسلامية التي تناولها، وما موقفه منها؟
٤- ما القضايا العقدية التي تناولتها الفرق الإسلامية في إطار البُعد الواقعي المادي؟

أهداف البحث.

يهدف البحث إلى:

١- التعريف بحياة ابن خلدون الشخصية والعلمية، وواقع عصره العلمي والسياسي.

٢- بيان منهج ابن خلدون في دراسته للفرق الإسلامية، والمصادر والأسس والقواعد التي استند عليها في ضوء هذه المنهجية.

٣- تسليط الضوء على آراء ابن خلدون في الفرق الإسلامية التي تناولها في كتابه "العبر"، والوقوف على القضايا العقدية التي تناولتها هذه الفرق.

منهج البحث.

يستخدم البحث المنهج التحليأتي، من خلال تحليل النصوص الواردة عند ابن خلدون في كتابه "العبر"، وتصنيفها ونقدها، للوصول إلى صورة واضحة عن منهجه وقواعده التي استند عليها في تناوله لموضوع الفرق الإسلامية.

الدراسات السابقة.

قام الكثير من علماء الاجتماع بدراسة فكر ابن خلدون الاجتماعي والسياسي، وتناول غيرهم من العلماء جوانب أخرى من إنتاجه العلمي، سواء في مقدمته المشهورة، أو في باقي مؤلفاته، إلا أن موضوع الفرق الإسلامية عنده لم يحظ بذلك الاهتمام.

وقد اطلعت على من قام بدراسة فكر ابن خلدون ومؤلفاته، فلم أجد بنفس عنوان بحثي، إلا أن هناك دراسات متعلقة ببحثي، أذكر منها:

١) منهج ابن خلدون في دراسة الفرق، عرض ونقد، للباحث عكرمة أبو بكر عبد القادر الأنصاري، إشراف الدكتور إبراهيم خليفة عبد اللطيف إبراهيم، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، عام ٢٠١٤م.

وتختلف هذه الدراسة عن دراستي بأنها مطولة ومتشعبة، استوعبت جميع الجوانب المتعلقة بالفرق الإسلامية، ودراستي مختصرة ومركزة، وقد استفدت من هذه الدراسة كثيراً، خصوصاً فيما يتعلق بمنهجه في دراسة الفرق، لخصت منها بعض فصولها، ووضعتها هنا.

٢) الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، عبد القادر جغلول، وهي دراسة من عنوانها تختلف عن دراستي.

وهناك دراسات كثيرة حول منهج ابن خلدون في التاريخ، وعلم الاجتماع العمراني، وغيرها تختلف عن دراستي، من حيث موضوعها، وهو الفرق الإسلامية.

خطة البحث.

تمهيد:

أولاً: التعريف بحياة وشخصية ابن خلدون وآثاره العلمية.

ثانياً: الفرق الإسلامية وأسباب نشأتها.

المبحث الأول: منهج ابن خلدون في دراسة الفرق الإسلامية: مصادره وأصوله وقواعده.

المبحث الثاني: عوامل نشأة الفرق الأصول.

المبحث الثالث: الفرق الإسلامية التي تناولها في دراسته، وهي:

أولاً: الخوارج.

ثانياً: الشيعة.

ثالثاً: الفرق الكلامية.

رابعاً: الصوفية.

خامساً: الفرق الباطنية.

الخاتمة.

تمهيد.

أولاً: التعريف بحياة وشخصية ابن خلدون، وآثاره العلمية.

هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن أبو زيد الحضرمي[١]، المولود في تونس (٧٣٢هـ)؛ نشأ وترعرع فيها، لكنهُ هاجرها بعد أن جاء مرض الطاعون عام ٧٤٩هـ، وكان متطلعاً لطلب العلم وشغوفاً به وسعى إليه، إذ تتلمذ على يد كثير من العلماء في المغرب[٢]؛ فقد تعلم على يد شيوخ في القراءات والحديث، والفقه، وفي العربية والمنطق، والعلوم الحكمية[٣].

ترك ابن خلدون العديد من المؤلفات بمختلف العلوم، أهمها: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ولباب المحصول في أصول الدين وشرح الرجز في أصول الفقه للسان الدين الخطيب، وشفاء السائل وتهذيب المسائل في الرد على التصوف، وتقييد في المنطق ونقده، والحساب، وشرح البُردة، ووَصف بلاد المغرب لتيمورلنك، وتلخيص ابن رشد[٤].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون قد اشتهر بمقدمته التي امتازت بمنهجها الشمولي، والتي جعلت منهُ ظاهرة حازت على كثير من التحليل النقدي في مجالات التاريخ والاقتصاد والسياسة والاجتماع والفلسفة، فهو يُعطي العِلّل والأسباب المتعلقة بالكسب والمعاش والعوارض والصنائع والعلوم، عبر أخبار بعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير والدول والملك والسلطان[٥].

لقد تجمعت عند ابن خلدون ثروة من العلوم والمعرفة بنواحيها المختلفة؛ إذ إن لديه خبرة واسعة في ميادين السياسة، والتي تضمنت الخدمة في مَعيّة الملوك والأمراء، وكثرة أسفاره ورحلاته، وتنقلاته في الدول والأقطار، إضافة لقراءته المستمرة ودراسته في الفكر والمعرفة، واطلاعه على ثقافة عصره، ونلمس ذلك جلياً في مقدمته، وكتابه التعريف، يذكر الأخبار والأحوال للبلدان والدولة والعمران.

توفي ابن خلدون في العام ٨٠٨هـ بالقاهرة في مصر، انخرط فيها بأحداث زمانه، يطوف البلدان، متقلداً كثيراً من الأعمال والمناصب كان آخرها القضاء[٦].

ثانياً: الفرق الإسلامية وأسباب نشأتها.

معنى الفرقة في اللغة خلاف الجمع، وفارق الشيء مُفارقةً وفراقاً: باينه والاسم الفرقة. والفرقة: طائفة من الناس، والفريق أكثر منهُ[٧]. وفي الاصطلاح: هي مجموعة من الناس اعتقدت آراء وأفكار معينة، سواء كانت سياسية أو اعتقادية، ودافعت عنها، واعتبرت المخالف لها خارج عن الحق والصواب.

كان أمر الأمة مجتمعاً على كتاب الله وسُنّة رسوله، ولا توجد أي فرق أو طوائف حتى مقتل عثمان بن عفان؛ وبعد حادثة التحكيم التي جرت بين أهل العراق وأهل الشام، حدث أول افتراق بين المسلمين(٨).

والأسباب التي أدت لظهور الفرق يمكن إيجازها بصورة عامة في: الجهل بالكتاب والسنة وعدم فهم النصوص كما فهمها الصحابة والسلف، كما تُعَد الفتنة التي أدت لمقتل عثمان بن عفان، هي الحادثة الرئيسة التي أدت لظهور أول فرقة في الإسلام وهي الخوارج، وبعدها توالى ظهور الفرق، ودخول بعض الشعوب في الإسلام كالفرس وغيرهم، مما جعلهم ينقلون بعض تراثهم الوثني والفلسفي إلى المسلمين، إضافة لدخول بعض المغرضين والحاقدين وأصحاب الأهواء في الإسلام من أجل إفساده، حيث تبرز شخصية عبد الله بن سبأ، إلى جانب تعظيم الآراء وجعلها يقينيات لا تقبل الجدل، وتطويع النصوص الشرعية لها، وأخيراً التأثير السياسي، والذي ظهر جلياً في عصر المأمون الذي أجبر الرعية على اتباع مذهب الاعتزال(٩).

فالخروج عن أهل السُّنَّة والجماعة في أي أصل من أصول الاعتقاد مقطوع به، يعد مفارقاً وخروجاً، والافتراق عن جماعة المسلمين وهم سواد أهل الإسلام في العهد النبوي، وعصر الخلافة الراشدة وما عليه الصحابة، كما يُطلق الافتراق على كل من قاتل تحت راية عصبية أو حزبية أو جهوية أو وطنية(١٠).

وأما أقسام الفِرق فهي على العموم: فرق إسلامية لم تصل مقالاتها إلى حدِّ الخروج من الإسلام مثل: المرجئة والمعتزلة والكلابية والزيدية، وإن وجد في بعض مقالاتهم ما يحكم عليه بأنه كفر، وهناك فرق أخرى تُعد خارجة عن الإسلام، وإن كانت تُنسب إليه، فأقوالها وأفعالها كُفر مَحضْ، مِثل: غُلاة الشيعة، وفرق الباطنية من الإسماعيلية والنصيرية والدروز (١١).

ووفق هذه التصنيفات، فقد انقسم العلماء والدارسين في الحكم على هذه الفرق ثلاثة اتجاهات: الأول: يرى تكفيرها مُطلقاً، وأما الثاني: فإنه ينفي تكفيرها مُطلقاً، وأما الاتجاه الثالث: فقد اتخذ موقفاً وسطاً بين ذلك، وهو موقف عموم أهل السنة والجماعة -ومنهم ابن خلدون- في إطار الحكم على الأقوال والأفعال يختلف عن الحكم على أصحابها، فإذا ثبت بالكتاب والسنة أن هذه الأقوال أو الأفعال الصادرة موجبة للكفر حكم عليها بالكفر، فيقولون: من قال كذا وكذا فهو كافر، وهو ما سار عليه ابن خلدون في منهجه لبيان حكمه على الفرق، وموقفه منها (١٢).

إن مفهوم الفرقة عند مؤرخي الفرق يُستعمل بمعنيين مختلفين: معنى اصطلاحي، وذلك في سياق الكلام على الفرق الإسلامية الكبرى، ومعنى لغوي، وذلك في إطار الحديث عن اتجاهات عديدة في تدبر فروع العقيدة داخل كل فرقة كبيرة بمعناها الاصطلاحي الكلامي(١٣).

المبحث الأول:

منهج ابن خلدون في دراسة الفرق الإسلامية: مصادره وأصوله وقواعده.

ينبغي بداية الإشارة لقضية مهمة تتعلق بتصنيف العلوم عند ابن خلدون، إذ إنه قسمها إلى قسمين: الأول: صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، كالعلوم الحكمية والفلسفية، والتي يمكن للإنسان أن يقف عليها بطبيعة فكره، ويستطيع أن يجيز فيها الخطأ من الصواب(١٤).

وأما القسم الثاني: فهو العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل،

وكل هذه العلوم تعود إلى النقل الشرعي والذي أساسهُ الكتاب والسنّة؛ وفي ذلك قال: "وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة؛ لأن المكلف يجب عليه أن يعلم أحكام الله المفروضة عليه، وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنّة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق"[١٥].

مصادر ابن خلدون المنهجية وأصوله.

يمكن حصر أصول المنهج عند ابن خلدون ومصادره: بالقرآن الكريم، والسنّة النبوية، والإجماع، وقانون العمران البشري، فالأصول الثلاثة الأولى هي المعتمدة لدى علماء أهل السنة والجماعة، وأما الرابع فهو القانون الذي أوردهُ في مقدمته الشهيرة.

فالقرآن هو المصدر والأصل الأول لابن خلدون، عرّفه فقال: "كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة، إلاّ أن الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها"[١٦].

ويقول عن التفسير: "وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، وكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً وآيات آيات؛ لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع، ... فكان النبي ﷺ يبيّن الجُمل، ويُميز الناسخ والمنسوخ، ويعرف أصحابه فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتضى الحال منها منقولاً عنه"[١٧].

فيما عرّف ابن خلدون علوم الحديث في مقدمته بأنها: "معرفة القوانين التي وضعها أئمة المحدثين، لمعرفة الأسانيد والرواة وأسمائهم، وكيفية أخذ بعضهم عن بعض، وأحوالهم وصفاتهم واختلاف اصطلاحاتهم، ويتحصل ذلك أن الإجماع واقع على وجوب العلم بالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ" [١٨].

ويقرر ابن خلدون أن الإجماع أصل تشريعي فيقول: "واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد"[١٩]. ويقول أيضاً: "وجعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والإجماع"[٢٠].

أما بالنسبة للعمران البشري الذي ابتكره ابن خلدون، فجعله أداة لتصحيح الخبر عبر استخدام خصائص الأشياء من اختلاف في الطباع وتنوع في الأمم، وتباعد في الأماكن والفترات الزمنية، مضافاً إلى هذا كله عدم مخالفته للنقل الشرعي أو العلوم النقلية[٢١].

ومن الأصول التي اعتمدها ابن خلدون في دراسته للفرق الإسلامية: قراءته للحقائق التاريخية التي تحدث، وتوظيفها في تحليل نشأة الفرق، فالأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قَلَّ أن تستحكم فيها دولة[٢٢].

وبناء على ما تقدم، فإن منهج ابن خلدون في دراسة الفرق يرتكز على الاستقراء والتحليل ثم التركيب، والتي يمكن تلخيصها كمفاهيم بأمور ثلاث محورية، الأولى: طبيعة الحياة الإنسانية، وثانيها: طبيعة المحيط الطبيعي، وأما الثالث: فيتعلق بطبيعة المحيط الثقافي، والثلاثة مجتمعة تحدد طبيعة ظهور الفرق، فالبلدان ذات العصبيات الكثيرة تختلف فيما يتعلق بتفريخ الفرق عن غيرها من البلدان ذات العصبية الواحدة، فالحضارة والبداوة لها تأثير في مدى تقبل الأمور[٢٣]، استقى ذلك من العلوم الشرعية وفي مقدمتها الكتاب والسنة، وما قدمهُ لنا من نتائج وتحليل ودراسة وأحكام تتعلق في نظرته التاريخية والاجتماعية والسياسية، فمثلاً نجد نظرته للدول ومُددها لا يخرج عن قوله تعالى: **﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا**

﴿بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[آل عمران: ١٤٠]، ونصت آيات كثيرة إلى أن للدولة أعماراً، ينتهي كيانها بنهايتها، فالله يُشير إلى القرية وفي آيات أخرى للقُرى؛ هي الدولة أو الدول، كما يُشير إلى القرية الظالمة وهي الدولة الفاسدة، فالظلم أشد ألوان الفساد(٢٤).

ويذكر أن للدولة أعماراً طبيعية كما للأشخاص، مُستنبطاً ذلك من التراث الشرعي، حيث ذكر أن الدولة في الغالب لا تتجاوز ثلاثة أجيال(٢٥)؛ فيما نجده يستمر على هذا النهج التدليأتي من المصادر الشرعية، حينما تطرق إلى أن المراد بالجيل يستدل بذلك من قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾[الأحقاف: ١٥].

ويُقرر بأن الدول لا بد أن يلحقها الهرم والفناء، مُختتماً كلامه حول حتمية انهيارها(٢٦)، بعد أن يستشهد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[الأعراف: ٣٤]، فيقول: "في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"(٢٧). ويستشهد بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾[الرعد: ٣٨].

مما تقدم، فإن ابن خلدون يُحدد بأن عُمرَ الدولة لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال، وهو يُقدر الجيل بأربعين سنة(٢٨)، وفق استدلال واستناد للمصادر الشرعية كما ورد.

إن ابن خلدون في دراسته للفرق، اعتمد على النص القرآني كمنبع ومصدر أساسي، حيث استشهد به واستنبط أحكامُه منه، ويُقرر قاعدة: أن الغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك، إذ بيّن في تفاصيلها أن العصبيات وإن كانت مُتعددة، إلا أنهُ لا بُد من عصبية أقوى من جميعها تستتبعها، إلا وقع الافتراق(٢٩)؛ ودلَّلَ على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[البقرة: ٢٥١].

ولدى تناول ابن خلدون مذاهب الشيعة في حكم الإمامة بدأ بتفنيد أقوالهم، ليُبيّن عدم صحة استدلالهم، حيث إنهم يُؤوّلون النصوص على مقتضى مذهبهم، وأورد مثالاً على ذلك باستشهادهم بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[النساء: ٥٩].

ذكر الطبري أن أهل العلم اختلفوا في (أولي الأمر) الذين أمر الله عبادَه بطاعتهم في هذه الآية، فقال بعضهم: هم الأمراء، وقال آخرون: هم أهل العلم والفقه، وقال آخرون: هم أصحاب محمد ﷺ، وقال آخرون: هم أبو بكر وعمر(٣٠).

وعند حديثه عن علم الكلام، وأن الحوادث لا بد لها من أسباب، وأن هذه الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتتفسح طولاً وعرضاً، وأن العقل يَحارُ في إدراكها؛ استدلّ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[الأنعام: ٩١]؛ على أن التفكير فيه لا يأتي بنتيجة، ولن يظفر صاحبها بأي حقيقة، فيما يؤكد على هذه النتيجة في رده على أهل الأهواء، فذكر أن الشارع نهانا عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المُطلق مستنداً على قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص: ١-٤]، ويُضيف قائلاً: " ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنهُ مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وتسفه رأيه في ذلك"(٣١).

وعندما يتطرَّق إلى الفرق بين الفقيه والمتصوف، موضحاً أيضاً الفصل فيما يتعلق بأحوال الباطن، وفقه القلوب وطريق الخواص، يستدل بآية قرآنية على أن التصوف معناه باطني وأنهُ يختص بما في النفوس(٣٢)، لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[الزمر: ٥٣].

ومن المصادر التي استند عليها ابن خلدون في دراسته للفرق الحديث النبوي والسنة، ويبدو ذلك جلياً بالفصل الذي عقده، عند تناوله مبدأ دولة الشيعة(٣٣)، إذ فنّد قول الإمامية في حصر الخلافة في علي وأبنائه، وأن الوصية لهم وذكر

الحديث الصحيح المتعلق بذلك، ومضى في تفنيد نصّية الإمامة كما زعم الشيعة مورداً الحديث الصحيح كذلك[٣٤]، كما نجدهُ يستند للحديث الصحيح لدى تناوله القدرية[٣٥]، وفي جانب التصوف نجده يجعل الحديث مصوراً ودليلاً على العديد من المسائل التي يُقررها، فعنما أراد التدليل على أن المريد يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة، التي هي الغاية المطلوبة للسعادة[٣٦].

وفي إطار سياق حشد ابن خلدون للأدلة والتي يكثر فيها الاستشهاد بالحديث النبوي، في الأمور المتعلقة بالفرق الإسلامية، نُدرك القيمة المصدرية للحديث والسنّة في دراسته، من خلال الاستنباط والاستدلال.

وأما العمران البشري، فيُقرر فيه أن الحوادث لا تتعاقب على المجتمع دون انتظام، وبالتالي لا يمكن أن تكون مصادفة أو منفصلة عن بعضها، بل إنها تتعاقب وفق قوانين محددة[٣٧].

لقد اعتبر ابن خلدون حقيقة التاريخ لا تخرج عن تفسير الظواهر المتعلقة بالاجتماع الإنساني، حيث ذكر أن "حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل: التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التقلبات للبشر بأعمالهم ومساعيهم، من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[٣٨].

فالعمران يمر بمرحلتين، هما: مرحلة العمران البدوي أو العصبية، ومظاهرها ومراتبها، ومرحلة العمران المدني والحضاري[٣٩].

ثم وظف نظريته في العمران، بعد أن ربطها بالتاريخ، في بيان أسباب نشأة الفرق، فيقول: "ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته ولَهُ أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إن كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطتهُ حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقهُ من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قَبِلت ما يوافقها من الكذب ونقله"[٤٠].

وهذا يُفيد في أن ابن خلدون يرى بأن من أسباب التفرق: غياب الاعتدال، والخلل الفكري في الشخص نفسه، الذي يجعله غير قادر على التمييز والتمحيص بين حقائق الأشياء، ولا يتبين الصدق من الكذب، فهو هنا يحمل جهل الإنسان كثير من الحقائق إلى طبيعة تكوينه المعرفي، فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، مستدلاً بذلك من الحديث الصحيح، وفي موضع آخر، يُعلّل تخصيص قريش بالخلافة لأنهم أهل العصبية والقادرون على جمع العرب، ورفع التنازع بينهم، وأن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر، وهذا ما جعله يشترط أن يكون القائم بأمور المسلمين ممن يمتلكون العصبية الأقوى، كما كان لقريش في الماضي[٤١].

ثم يبين أن العصبية كانت سبب في ظهور الفرق وعلى رأسها الخوارج، وإسهاماتها في حدوث الفتنة، فيعيد كل ذلك إلى ظهور القبائل الكبرى، ودخولها في الإسلام، كقبائل ربيعة واليمن سواء من كهلان أو حمير إضافة إلى قيس عيلان وتميم من مضر، واعتداد هذه القبائل بكثرتها مقارنة بقبائل الحجاز وفي مقدمتها قريش والأنصار[٤٢]، فإرهاصات الخروج بدأت مع خفوت العامل الديني، والعودة إلى العصبيات القبلية، ويرى ابن خلدون بأن سبب استتباب الأمر لبني أمية يعود لقوة العصبية[٤٣].

وأما ما يخص مقالات وعقائد الفرق فيصرح بأنها كثيرة ومتشعبة، ولا مجال عنده للرد عليها، "ومن أراد استيعابها ومطالعتها فعليه بكتاب المِلَلْ والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرهم؛ ففيها بيان ذلك"[٤٤].

قواعد ابن خلدون المنهجية.

استطاع ابن خلدون الجمع بين السرد التاريخي المحض للوقائع، والنقد العقلاني لها؛ إذ إنه لا يُسلم بصحة الكثير من الروايات(٤٥)، ومنهجه العام يستند على قواعد رئيسية ثلاث، وهي:

القاعدة الأولى: التماثل أو الطرد، والمراد بهِ تماثل أنماط التفكير الإنساني، وطريقة تحليله وتنزيله على الواقع، أشار إليه تحت عنوان: "طبيعة العمران في الخليقة"، وملخصها: ربط أحداث الماضي بالمعايشة عبر تصوّر الواقع، ومن ثم القياس عليها، لذا نجده يخضع معظم الروايات التاريخية للتمحيص والتدقيق، يقول ابن خلدون: "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: الناس على دين الملك، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك"(٤٦).

القاعدة الثانية: الاختلاف أو التباين، إذ إن طبيعة العمران البشري تقتضي الاختلاف، وأبرز تطبيقاتها، ما يتعلق بعمر الدول، حيث اعتبر أن الدول يصيبها الهرم كما يصيب البشر، وبالتالي كل مرحلة يمكن النظر إليها والحكم عليها بطريقة مختلفة عن المرحلة الأخرى، فيقول: "فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض"(٤٧).

القاعدة الثالثة: السبب أو العلة، إذ إنه ربط الحوادث والظواهر بفعل الأسباب والنتائج، وتُعد قاعدة السببية هي أهم ركن في فكره، فلا يأتي بحادثة أو نتيجة دون ربطها بأسبابها، فيقول: إننا " نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته"(٤٨).

وأما بخصوص قواعده المنهجية التي استخدمها في دراسته للفرق، فيمكن إجمالها فيما يأتي(٤٩):

١- الجمع بين النظر الشرعي والقاعدة التي ابتكرها في تفسير الظواهر(٥٠).

٢- الحياد والسرد التاريخي، ولا يتدخل إلا قليلاً فيما يتعلق بالحكم الشرعي أو العقدي، فهو عندما تحدث عن الخوارج، اكتفى بذكر وقائعهم ومعاركهم، ولم يُعرج على ذكر معتقداتهم أو الحكم عليهم، ولم يذكر أمراً يهم دارس الفرق من جانب عقدي، إلا تقسيمه لفرق الخوارج، ورأيها في عموم المسلمين(٥١).

٣- عدم الاعتماد على البراهين العقلية وحدها، وتقديمه للنقل على العقل: وهذا ظاهر في تناوله للمسائل المختلفة، لا سيما في مسائل السمعيات، مع أنه يعتقد بمذهب الأشاعرة.

٤- عدم اعتماده على البراهين العقلية وحدها؛ لأن العقل له إدراك محدود كفكره أيضاً محدود، فالعقل المجرد في مباحث التوحيد يؤدي بصاحبه إلى الخروج عن الصراط المستقيم، وفي هذا يقول: "لا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسُفه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، ... فإذن: التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها"(٥٢).

ويتضح مما تقدم، بأنه كان يمزج بين الشرع والعمران البشري والعلوم العقلية، وإن كان الشرع في النهاية هو الحاكم على رؤيته النهائية(٥٣)؛ وكانت خاصية التمحيص شرطاً في إنتاجه المعرفي، وخاصية التخلص من الأحكام المسبقة(٥٤)،

والتي تُعطي بُعداً حيادياً، موضوعياً في البحث عن المعرفة والحقيقة.

المبحث الثاني:
عوامل نشأة الفرق.

لم ينص ابن خلدون على سبب مُعين لنشوء أي فرقة، إلا أنه ركز على مجموعة من العوامل أبرزها[٥٥]: (العصبية، واتباع المتشابه، والعامل الخارجي، والترجمة).

وتكاد (العصبية) تكون القاسم المشترك في كل آراء ابن خلدون، والتي تُعَد محوراً مهماً في فكره، وهي عامل حاسم في كل ما يتعلق بدراسة الظواهر البشرية؛ وشرط أساسي لتأسيس الدولة، وقيام الخلافة، والتشكيك في ظهور المهدي، وبالتالي فإنه يرى بأن العصبية هي أهم القوانين الاجتماعية[٥٦].

وأمام إشكالية: أن الشرع الإسلامي ذم العصبية ونهى عنها، أشير إلى ما أورده علي الوردي محاولاً الإجابة على ذلك، حيث يقول: "يلجأ ابن خلدون في معالجة هذه المشكلة إلى منطقه المادي، الذي يهتم بمحتوى الأمور، ويُهمل صورتها الذهنية المجردة، ففي رأي ابن خلدون أن العصبية وغيرها من أموال الدُّنيا لا يجوز أن نحكم عليها حُكماً كلياً مُجرداً، حيث نغفل عن محتواها الواقعي، فابن خلدون يُشبه العصبية من هذه الناحية بالملك وبالغضب وبالشهوة، فهذه أمور نهى عنها الشرع وذمها، بينما هي من مستلزمات الحياة البشرية، فالإنسان من غير شهوة مثلاً لا يتم بقاؤه، وإنما نهى الشرع عن الشهوة لكي يردع الناس من استعمالها في غير وجهها المشروع، أما استعمالها في وجهها المشروع مرغوب فيه، وقد حبذهُ الشرع، ومثل هذا يمكن أن يقال عن العصبية؛ فهي كثيراً ما تكون وسيلة لنصر الدين وإقامة الحق"[٥٧].

كما أن مفهوم العصبية يكاد يقترب من مفهوم (التضامن)، وإن أخذ أشكالاً متعددة ودرجات متباينة، وليس بالضرورة أن يكون عمادها النسب، بل قد يكون أحياناً بالمجاورة والمساكنة[٥٨].

من هنا، نجد ابن خلدون يربط ظهور الفرق أساساً بعامل العصبية، سواء كانت دينية أو عرقية، إذ لا تقوم دولة أو ديانة أو تضعف إلا بهذا العامل، ويرى بأن العصبية تكون بها الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، فيقول: "اعلم أن مبدأ هذه الدولة أن أهل البيت لما توفي رسول الله ﷺ كانوا يرون أنهم أحق بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش"[٥٩]، فقريش تمثل العصبة القوية التي تقوم بها الدولة، وإن كان الأمر في غير قريش؛ فلن يجتمع العرب عليهم.

وقد حاول ابن خلدون تأكيد نظريته المتعلقة بالعصبية، من خلال تناوله لنشوء الفرق، مُعززاً ذلك بالأمثلة والأدلة، فالخوارج هم أول فرقة ظهرت، بسبب بروز العصبية القبلية، وخفوت العصبية الدينية عند بعض القبائل الكبرى[٦٠].

وأما فيما يتعلق بعامل اتباع المتشابه، فجعله السبب الأول في ظهور البدع، وبالتالي ظهور الفرق[٦١]، إذ إنه عقد فصلاً بعنوان " كشف الأخطاء عن المتشابه في الكتاب والسنة"، أورد فيه أهم الأمور التي أدت لظهور البدع وهو ترك المحكم، واللجوء إلى المتشابه، ومثّل لذلك بدعوى بعض المتصوفة بالكشف والإلهام، فقال: "وأما الكلام في الكشف، وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني عندهم وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه"[٦٢].

وأما العامل الخارجي لنشوء الفرق، فقصره على الدور التحريضي الذي قام به عبد الله بن سبأ في تأجيج الفتنة، وظهور

التشيع، فيقول: "لما فشا التكبر على عثمان والطعن في الآفاق كان عبد الله بن سبأ ويعرف بابن السوداء، من أشد الناس خوضا في التشنيع لعلي بما لا يرضاه من الطعن على عثمان وعلى الجماعة في العدول إليه عن علي، وأنه ولي بغير حق"[٦٣].

وأما عامل الترجمة، فاعتبره أهم هذه العوامل، الذي أدى إلى إدخال مفاهيم خاطئة أثرت على المحيط الإسلامي، إلا أن موقفه من الترجمة إيجابي، رغم تحميلها مسؤولية تفشي ظاهرة الضلال[٦٤]، واعتبرها عاملاً مساعداً على ظهور الفلاسفة والفرق الكلامية، وربط نشأة علم الكلام، وكل ما يرتبط به من فرق، إنما هو من باب محاولة الرد على الفلاسفة، بمنطقهم وقواعدهم نفسها[٦٥].

المبحث الثالث:
الفرق الإسلامية التي تناولها ابن خلدون في دراسته.

أولا: الخوارج.

عقد ابن خلدون باباً طويلاً يتحدث فيه عن الخوارج، تحت عنوان "الخبر عن الخوارج وذكر أوليتهم وتكرار خُروجهم في الملة الإسلامية"[٦٦].

وقد فصل فيه أخبارهم على طريقة المؤرخين، وتحدث بإسهاب عن معاركهم وأمرائهم، وكل من تولى حربهم من قادة الدولة المركزية، سواء كانت في الكوفة أو دمشق أو بغداد، ويذهب ابن خلدون إلى أن بداية أمرهم كان بعد معركة صفين، حادثة رفع المصاحف من قبل أهل الشام، ويسميهم بالقرّاء، أصبحوا فيما بعد خوارج، ويكرر هذه العبارة في أكثر من موضع من تاريخه[٦٧].

ويشير إلى أن الخوارج انحسر أمرهم بعد معركة النهروان وتفرق شملهم، وكان ذلك سبباً رئيسياً في اغتيال الخليفة علي بن أبي طالب، إلاّ أنهم استطاعوا تجميع صفوفهم بعد ذلك، وخاضوا معارك دامية ضد الدولة الأموية، استنزفت كثيراً من الموارد والجهود، وقدم ابن خلدون تفصيلاً وافياً عن هذه المعارك، والمراحل التي مرَّ عليها الخوارج، ما بين هزائم وانتصارات وخسائر، سواء في العراق أو الجزيرة العربية [٦٨].

ويذكر ابن خلدون أن آخر هذه المعارك قد حصلت في أيام الخليفة العباسي هارون الرشيد، انتهت بمقتل قائدهم طريف بن تغلب، ويضيف ابن خلدون بأن الخوارج قد تراجع دورهم خاصة في المشرق، بل وانقرض أمرهم فيه، وبقيت لهم جماعات متفرقة وخاصة في بلاد المغرب ومعظمهم من البربر[٦٩].

وفي تناول ابن خلدون لفرق الخوارج وعقائدهم، يبين أنهم افترقوا: "على أربع فرق: الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الحنفي، والفرقة النجدية وهي بخلاف الأزارقة، والثالثة الإباضية، والصفرية"[٧٠].

وتجدر الإشارة هُنا، إلى أن علماء الفرق اختلفوا في عدد فرق الخوارج، فالبغدادي عدهم عشرين فرقة[٧١]، والشهرستاني عدهم ثماني، وقال: "كبار الفرق منهم: المحكمة والأزارقة والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية، والباقون فروعهم"[٧٢]، كأنه يرد على البغدادي في تصنيفه لهم، وهُناك من يأخذ خمسة منها ويعتبرها الأهم[٧٣].

وسبب هذا التباين في عدد فرق الخوارج، كما يذكر عواجي، يعود إلى كونهم مضطهدين من عامة الناس ومن الدولة؛ نظراً لكونهم دائماً ثائرين، إضافة لقلة التدوين عندهم، وخوفهم من اطلاع أعدائهم على القليل مما كتبوه، ووضعهم غير المستقر والمرتبط بالحروب، وكثرة التشظي والانشقاق[٧٤].

وعليه، يمكن تلخيص دراسة ابن خلدون للخوارج كما يأتي:

١- أن فرق الخوارج الكبرى أربعة.

٢- يذكر مقالتهم فيما يتعلق بموقفهم من المسلمين وقضية التكفير كالآتي: الأزارقة: يرون البراءة من سائر المسلمين وتكفيرهم، والاستعراض، وقتل الأطفال، واستحلال الأمانة لأنه يراهم كفاراً، والنجدية: يبدو أن خلافهم كلياً مع الأزارقة، وأما الإباضية: فهم يرون أن المسلمين كلهم يحكم لهم بحكم المنافقين، فلا ينتهون إلى الرأي الأول، ولا يقفون عند الثاني، ولا يحرمون مناكحة المسلمين، ولا موارثتهم، ولا المنافقين فيهم، وهم عندهم كالمنافقين وقول هؤلاء أقرب إلى السنّة، والبيهسية مثلهم، وأما الصفرية: فهم موافقون للإباضية إلا في القعدة، فإن الإباضية أشد على القعدة منهم[٧٥].

٣- كان معظم تناول ابن خلدون للخوارج عرضاً تاريخياً، ولم يتطرق إلى القضايا العقدية إلا قليلاً، إذ إنه لا يهتم كثيراً بذكر عقائدهم، إلا أنه على قلّته يُكتفى بهِ للعرض في إطار تفصيله لفرق الخوارج.

٤- لم يذكر ابن خلدون القواسم المشتركة المتعلقة بمعتقدات الخوارج، والتي يمكن حصرها وفق الخطوط العامة العريضة الآتية: تكفيرها علي وعثمان والحكمين، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين والخروج على السلطان الجائر، ودعواهم أن الإيمان لا يزيد ولا ينتقص، وأنه إذا ذهب بعضهُ انتفى بالكلية، وأن العمل من الإيمان، وتكفيرهم لمرتكب الكبيرة[٧٦].

٥- لم يقدم ابن خلدون ما يمكن أن يُعتبر حكماً أو نقداً لمسألة عقدية إلا في حالات ثلاثة: اعتباره الإباضية أقرب إلى مذهب أهل السنّة، دون أن يفصل في أدلة القول الذي ذهب إليه وثانيهما: وصف ما دوّن في كُتب الخوارج من فقه بأنه مباين لأهل السنّة، وأن أصولهم فاسدة، والثالثة: حُكمهُ على من قال بعدم وجوب منصب الإمام لا بالعقل وبالشرع، بأن قولهم شذوذٌ، وأن من القائلين به بعض الخوارج[٧٧].

إن ابن خلدون في تناوله للخوارج استعرض جانباً تاريخياً بيّن فيه بداية الخوارج بعد حادثة التحكيم، وما حصل بعد ذلك من اختلافات في بعض القضايا العقدية والتي جعلتهم فرقاً مُتعددة، مُنبثقة من أربع فرق كبرى، مُعتبراً قول الإباضية أقربها إلى أهل السنة، وعلى العموم فإن عقائدهم وفروع مذهبهم، مباينة لمناحي السنّة وطرقها بالكلية[٧٨].

ثانيا: الشيعة.

قدم ابن خلدون تعريفاً للشيعة، بأنهم أتباع علي وبنيه، فيقول: "اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، ويُطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه ﷺ، ومذهبهم جميعاً متفقون عليه، أن الإمامة ليست من المصالح العامة، التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبيّ إغفاله، ولا تفويضه إلى الأمة"[٧٩].

وينتقل بعد ذلك لشرح أهمية الإمامة عند الشيعة، إذ إنهم اشترطوا في الإمام أن يكون معصوماً من الكبائر والصغائر[٨٠]، ثم يستعرض أدلتهم والنصوص التي استدلوا بها ويفندها، وإن كان ذلك باختصار، فيقول: "وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلّي وخفي: فالجلّي: مثل قوله: (من كنت مولاه فعليّ مولاه)[٨١]، وقالوا: ولم تطّرد هذه الولاية إلا في علي، ولهذا قال له عمر: (أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة)[٨٢]، ومنها قوله: (أقضاكم علي)[٨٣]، ولا معنى للإمامة إلا القضاء بأحكام

الله، وهو المراد بأولي الأمر الواجبة طاعتهم بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، ... ومن الخفي عندهم بعث النبي ﷺ علياً لقراءة سورة براءة في الموسم حين أنزلت، فانه بعث بها أولاً أبا بكر ثم أوحي إليه ليبلغه رجل منك، فبعث علياً ليكون القارئ المبلغ[٨٤]، قالوا: وهذا يدل على تقديم علي"[٨٥].

ثم يذكر الفروقات بين الإمامية والزيدية، والمتعلقة بشرط الإمامة، فالشيعة الإمامية يسوقونها في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد واحد، بينما الزيدية اكتفوا بشرط الفاطمية، وفتحوا مجال الاختيار على أن يكون الإمام منهم عالماً زاهداً، جواداً شجاعاً، داعياً إلى إمامته[٨٦].

ثم ينتقل بعدها لتناول المناظرة بين محمد الباقر وأخيه زيد حول شرط الأخير في الإمام أن يكون داعياً إلى إمامته بمعنى الخروج طلباً للإمامة، محتجاً عليه بكون والدهما زين العابدين علي بن الحسين لم يخرج ملزماً إياه بناء على هذا الشرط أن لا يكون زين العابدين إماماً، وأنه ينعى عليه ميله لمذهب المعتزلة[٨٧].

ثم يفصل التسلسل للأئمة لدى الفرقتين، فالزيدية ساقوا الإمامة في زيد بن علي صاحب المذهب، ثم ابنه يحيى من بعده، ثم محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن السبط المشهور بالنفس الزكيّة، بينما الإمامية جعلت الإمامة في محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ومن هُنا يذكر ابن خلدون افتراقهم إلى فرقتين وميلاد الإسماعيلية، التي ساقت الإمامة في إسماعيل، بينما الإمامية جعلتها في أخيه موسى الكاظم، إلى نهاية سلسلة الأئمة عند الاثني عشرية[٨٨].

ثم يذكر أن بداية الشيعة تعود لأسباب تتعلق بالإمامة، ويذهب إلى أن هذا الخلاف بدأ عند وفاة رسول الله ﷺ، واعتبار أهل البيت أنهم أحق بالأمر، فيقول: " اعلم أن مبدأ هذه الدولة أن أهل البيت لما توفي رسول الله ﷺ كانوا يرون أنهم أحق بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون من سواهم من قريش"[٨٩].

ولا شك بأن ابن خلدون يقصد بالتشيع الذي نشأ في تلك الفترة ينحصر في تفضيل علي على عثمان، أو أحقية قرابة النبي ﷺ في الخلافة، ويدل على ذلك إيراده لأسماء بعض الصحابة، الذين ذكر أنهم كانوا يتشيعون لعلي، ومن هؤلاء الصحابة: الزبير وعمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وغيرهم، وقد علل عدم قيامهم بأي معارضة علنية، لرسوخ الدين في قلوبهم وحرصهم على الألفة[٩٠].

وأما عن التشيع الغالي، واتخاذه منحى عقائدي فقد وصفه ابن خلدون بالمذاهب الفاسدة، ويُشير إلى أن بدايته كانت من عبد الله بن سبأ الذي كان يُحرض الناس على عثمان ويطعن فيه، وأنه ولي بغير حق، فيقول: "ثم لما فشا التكبر على عثمان، والطعن في الآفاق، كان عبد الله بن سبأ ويعرف بابن السوداء، من أشد الناس خوضاً في التشيع لعلي"[٩١].

هذا ويمكن إجمال رأي ابن خلدون في بداية التشيع على ضربين[٩٢]، الأول: ما يتعلق بالإمامة، والتي بدأت بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، والثاني: الشيعة بمفهومها العقدي كانت بدايتها، بتحريض من عبد الله بن سبأ، ثم بعد ذلك بدأت بالتشكل تدريجياً.

أما خروج الحسين بن علي بن أبي طالب؛ فإن ابن خلدون يعده غلطاً دنيوياً، بناءً على مذهبه في العصبية، وأن عصبية مُضر كانت في قريش، وعصبية قريش كانت في بني أمية، والذين يمثلهم يزيد بن معاوية، أما من الناحية الشرعية، فاعتبر ما فعله الحسين اجتهاداً فهو أهل لذلك، وتعرض لموقف جمهور الصحابة الذين قعدوا عن نصرته، وحذر من تأثيمهم لمخالفتهم الحسين في أمر الخروج[٩٣].

مما تقدم، يمكن تلخيص النقاط الآتية[٩٤]:

١- جُل اهتمام ابن خلدون في تناوله للشيعة يتمركز بموضوع الإمامة، كما جعلهُ مدخلاً للخوض في تفاصيل أقوالهم، وكان ذلك ليس بإسهاب.
٢- إن حديث ابن خلدون المقتضب إلى حد كبير عن الشيعة، إنما يعود بالدرجة الأولى إلى مفهومه للدولة ومحورية العصبية.
٣- لم يتطرق إلى بقية معتقدات الشيعة، والتي لا علاقة لها بالإمامة [٩٥].
٤- أورد ابن خلدون مسألة التسلسل التاريخي للإمامة كمسألة في الإسلام، وكيف انتقلت من الخلافة الراشدة، إلى الملك في عهد معاوية بعد خفوت النزعة الدينية قليلاً، وعودة أمر العصبية، والتي يشكل معاوية وبني أمية الذروة فيها عند العرب[٩٦].
٥- لا يتدخل كثيراً في تفنيد مزاعمهم، وإذ كان لهُ رأي فهو مقتضب جداً، بطريقة لا تخلو من العرض الذي هو أقرب ما يكون للحياد.
٦- قوله: إن الإمامية لا يقدموا علياً، وأن القدح إنما هو من غُلاتهم، لا يصح [٩٧].
٧- توقفه في مسألة مقتل الحسين بن علي، والحكم فيمن شارك فيها، فهو وإن كان يرى أن يزيداً فاسق، إلا أنهُ لا يجوز الخروج عليه، وقتال البغاة وإن كان يراه واجباً إلا أنه لا يصلح إلا مع إمام عادل، وهذا الشرط مفقود عند يزيد، فهو لا يصوب مقتل الحسين ويراه شهيداً، وفي الوقت نفسه يعتقد أن ما قام به الحسين بن علي، مخالف لاجتهاد أكثر الصحابة، وقتاله باجتهاد منه فقط، ولم يكن عن اجتهاد هؤلاء، وهُنا يُصدر حكمه، فيقول: "فلا يجوز قتال الحسين يزيداً، ولا ليزيد"[٩٨].

فيما يُشير الوردي بأن خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الشأن: أن الحسين لم يغلط في ثورته على يزيد من الناحية الشرعية، رغم أنه لم يُحسن التقدير فيما يتعلق بأمر العصبية[٩٩].

٨- لم يتطرق ابن خلدون إلى مقتل الحسين في سياق التسلسل الزمني لتاريخه، بل اكتفى بما أورده عن ذلك في الفصول المتعلقة بالإمامة وولاية العهد، وسبب هذا الاضطراب يعود إلى الحيرة التي تملكته، فهو لا يدري أيكتب الرأي، الذي يؤمن به في قرارة نفسه، أم يكتب الرأي الذي يريده الناس منه؟[١٠٠].

وخلاصة القول: إن كلام ابن خلدون في تناوله للشيعة يدور كله حول الإمامة وموقفهم منها، والإمامة نفسها استكمال لنظرياته في العمران البشري، وركيزته العصبية التي لا يمكن أن تكون الإمامة إلا بها.

ثالثا: الفرق الكلامية.

عرّف ابن خلدون علم الكلام: "بأنهُ علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف والسنة"[١٠١]، فحصر علم الكلام في نصرة مذاهب السلف والسنة، دون بقية الفرق الإسلامية الأخرى، ويرى بأن سبب التسمية يعود لأمرين: بما يتصفوا به من الحجاج والجدال وفي أن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام، وتنازعهم في إثبات الكلام النفسي[١٠٢].

ويرى ابن خلدون أن السبب في نشوء علم الكلام: هو الشبهات التي أثارها المبتدعة، والتي أدت إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة على النقل[١٠٣].

إن معظم الفرق الإسلامية تأثرت بالجانب الكلامي، سواء كانت من الشيعة أو الخوارج أو الفرق الباطنية، على اختلاف في مدى قوة هذا التأثير وحيويته، ومن أهمها المعتزلة، والتي تُعدْ أكثر تأثيراً، إذ إن علم الكلام تأسس على يد أعضائها، وأصبح لديها نسق وتكامل[١٠٤].

لقد ترك ابن خلدون بصمات واضحة في علم الكلام[١٠٥]، إذ لم تكن علاقته بعلم الكلام طارئة، بل كان ذلك في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، فكانت من أوائل تصنيفاته (لباب المحصول في أصول الدين)[١٠٦]، وهو تلخيص لكتاب الرازي (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، كما تناول الكلام في مصنف آخر لَهُ وهو (شفاء السائل وتهذيب المسائل)، وإن كان الموضوع الرئيسي للكتاب هو عن التصوف، إلا أنه يُسلط الضوء ويركز على مسائل مشتركة بين علم الكلام والتصوف[١٠٧].

وتبقى مقدمة ابن خلدون هي الأبرز حيث خصص فصلين منها لتناول علم الكلام: الأول وعنوانه (علم الكلام)، تحدث فيه عن نشأة هذا العلم، معرفاً به تعريفاً يكاد يكون هو الأهم، كما يتكلم عن الذات والصفات، وعن أهم المدارس الكلامية، وأشهر شخصيات كل مدرسة، والفصل الآخر وعنوانه (كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنة والمبتدعة في الاعتقادات) أورد فيه أنواع المتشابه، وخاصة فيما يتعلق بالآيات والأحاديث، التي فيها إشارة إلى الله تعالى بصفة يفهم منها أن ظاهرها التجسيم، وكردة فعلٍ على الخوض في تفاصيل العقائد، فإن ابن خلدون يعترف بأن علم الكلام كان حادثاً[١٠٨].

أشار ابن خلدون إلى محطة السلف من الصحابة والتابعين، والتي اتسمت بالصفاء، وعدم ظهور أي شبه، بَل وصَفَ من ظَهَر في تلك الفترة بالشذوذ، حيث يقول: " وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات"[١٠٩]، وهذه الفترة تعتبر عنده هي المعيار لما يجب عليه أن تكون الأمة، وإن كان يعتبر أصحابه من الأشاعرة استمراراً لتلك الفترة.

ثم تتبع بداية ظهور المدرسة الكلامية، إلى أن وصلت نقطة الجمود، واختلاط الكلام بالفلسفة، وفي استعراضه لتاريخ الفكر الكلامي وضح أبرز محطاته بجعل المقياس العقدي هو عماد تصنيفه، وإن كان لا يغفل كلياً العامل الزمني[١١٠].

ويُشير إلى ظهور المعتزلة وهي الأهم في مسيرة علم الكلام والفرق الكلامية، إلا أنه كان مضطرباً في هذه الجزئية، فهو أحياناً يُغفل دورهم، وكأنهم حالة عابرة مرت على النسق الكلامي العام، ولم تؤثر فيه إلا بقدر محدود، فيقول: "ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألّف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة"[١١١].

وفي مواضع أخرى ينسب علم الكلام كله إلى المعتزلة، وعلى رأسهم إبراهيم النظام والجاحظ والكعبي والجبائي، فيقول: "وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام"[١١٢]، نعم، لقد سبقت المعتزلة فرق أخرى كالجهمية والقدرية، إلا أنها تُعد أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، وأصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة[١١٣].

وتجدر الإشارة إلى أن المعتزلة ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري، وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في بحث العقائد الإسلامية، ويُجمع مؤرخي الفرق بأن هناك أصول خمسة تتمحور عقيدتهم حولها وهي: (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[١١٤]، ورغم كل الاضطراب الذي نجده في مقاربة ابن خلدون وتحفظه للحديث عن دور المعتزلة في علم الكلام، حيث يعتبرهم أساس المرحلة، إلا أنها تصدرت الواجهة الكلامية، بسبب سيطرتهم على مراكز دينية مهمة، وخاصة زمن المأمون والمعتصم في أوج قوة الدولة العباسية، واستقطاب

الخلفاء لهم(١١٥).

ويبدأ ابن خلدون في تسلسله للفرق الكلامية، في استعراض فترات الصفاء التي كان يمثلها السلف من الصحابة والتابعين، ثم مرحلة الاختلاف والاضطراب، ثم ظهور المدرسة الأشعرية حيث تأسست على يد أبي الحسن الأشعري في القرن الرابع الهجري، والذي يُمثل نقطة تحول مهمة في الفكر الإسلامي بعامة، وعلم الكلام بخاصة، وجاءت هذه الفرقة بعد تراجع المعتزلة، وخاصة بعد عصر المتوكل الذي قرّب أهل الحديث، وقضى على فتنة "خلق القرآن".

ولما تحدث ابن خلدون عن مرحلة التمازج بين الفلسفة وعلم الكلام، التي يرى أنها بدأت عند الغزالي، واعتبرها مباينة للطريقة التي سار عليها المتكلمون الأوائل: وجه اتهامات لأرباب هذه المرحلة، حيث إن طريقتهم أصبحت مطابقة لمذاهب المبتدعة، فيقول: "وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة، فيما اختلفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة"(١١٦).

أما مذهب الأشاعرة، فقد كرس نفسه لنصره والدفاع عنه، إذ تجد في تعريفه لعلم الكلام إشارة واضحة؛ للرد على المبتدعة، والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة(١١٧)، فوظيفة علم الكلام عنده تقديم الدليل العقلي على صحة العقائد الإيمانية، رداً على الملحدين والمبتدعين، لا تأييداً للعقائد بالإطلاق؛ لأن العقائد عنده أمور مفروض صدقها(١١٨).

وفي إطار تناوله للمعتزلة يُشير إلى أبرز آرائهم وهي: أنهم ينفون صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، زائدة على أحكامها، وأنهم قالوا بخلق القرآن، " وذلك بدعة، صرح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة"(١١٩).

وأما عن المحدثين "متأخري الحنابلة"، فقد وصفهم بأنهم جماعة من أتباع السلف، وأنهم لم يقوموا بتفويض الصفات، بل حملوها على صفات ثابتة لله مجهولة الكيفية، وأنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات الاستواء، وأنهم "يشنعون بإلزام التكيف بما لا يطاق"(١٢٠).

وأما فرقة "المشبهة"، فما أورده كان مختصراً، وذكر بأنهم من غُلاة المحدثين، وحكم عليهم بالكفر، وقال عنهم: "وفي المحدثين غُلاة يسمون المشبهة لتصريحهم بالتشبيه، حتى إنه يحكى عن بعضهم أنه قال: اعفوني من اللحية والفرج، وسلوا عما بدا لكم من سواها، وإن لم يُتأول لهم بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة، وحملها على ذلك المحل الذي لأئمتهم، وإلا فهو كفر صريح والعياذ بالله"(١٢١).

وعلى ضوء ما عرضنا، يمكن تسجيل النقاط الآتية(١٢٢):

١- إن ابن خلدون لم يفصّل في ما يتعلق بمقالات أهل الكلام، فيقول: "وإنما أومأنا إلى ذلك إيماء، يتميز به فصول المقالات وجُملها" (١٢٣)، مُبرراً ذلك بأن كتب السنة مشحونة بالحجاج عن هذه البدع.

٢- إن تعريف علم الكلام يُعد بمثابة وثيقة اتصال وتأكيد، يوضح بأن ابن خلدون ينتمي إلى الأشعرية، وبالتحديد في طورها الذي يبدأ بمؤسسها أبي الحسن الأشعري، وينتهي عند أبي المعالي الجويني، فهو يجزم بصحة عقائد أصحابها، في مقابل خطأ عقائد مخالفيها، وعَدّهم من المبتدعة(١٢٤).

٣- إن استحداث علم الكلام عند ابن خلدون جاء لمواجهة المبتدعة، وإعادتهم إلى عقيدة أهل السنة(١٢٥).

٤- أهمل ابن خلدون دور المعتزلة في علم الكلام، ولا يعترف لهم بالريادة في هذا الفن.

٥- رفض تماماً علم الكلام في مراحله الأخيرة، وأنه أصبح بعيداً كل البُعد عن النهج الذي يجب أن يسير عليه.

٦- إن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وأن الأصل في الشرع هو التلقي عن السلف، حيث إن المتأخرين خلطوا مسائل الكلام بمسائل الفلسفة؛ لاشتراكهما في المباحث وتشابهها.

٧- إن موقف ابن خلدون من علم الكلام عموماً انتهى إلى طريقة وسطية، بين الاتجاه السلفي الذي يتشكل في قدرة العقل على المعرفة، والاتجاه الأشعري الذي يغلب الاتجاه الصوفي(١٢٦).

٨- الجانب الكلامي موجود وبقوة في أبرز مُصنفات ابن خلدون من مقدمة تاريخه الكبير، وفي لباب المحصول في أصول الدين، وشفاء السائل وتهذيب المسائل.

رابعا: الصوفية.

لقد انطلق ابن خلدون في دراسته وتناوله للصوفية والتصوف، في إطار بيئته التي يُغلب عليها التصوف، وقد خصص أحد مصنفاته (شفاء السائل وتهذيب المسائل) للتصوف والصوفية، إضافة لعقده فصلاً لعلم التصوف في مقدمته للتاريخ(١٢٧)، تدل على صلة واضحة وقوية بينه وبين التصوف، إلى جانب تأثره الكبير بالغزالي(١٢٨).

ويبدأ ابن خلدون ببيان مكانة التصوف والصوفية ومنشأ طريقتهم، حيث يرى بأن هذا ما كان عليه سلف الأمة، من كبار الصحابة والتابعين، فيقول: "وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأئمة وكبارها من الصحابة والتابعين"(١٢٩).

وقد جعل التصوف من العلوم الشرعية، وإن وصفها بالحادثة في الملة، فيقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة"(١٣٠)، ثم يقسم الشريعة على طريقة الصوفية إلى قسمين: فقه ظاهر وفقه باطن، فالأول: أحكام عامة في العبادات والعادات والمعاملات، والثاني: هو القيام بالمجاهدة ومحاسبة النفس أو التصوف، ويقول في توضيح فقه الباطن بأنه "معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب، وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته، وتناوله لضرورياته، ويسمى هذا فقه القلوب وفقه الباطن، وفقه الورع وعلم الآخرة والتصوف"(١٣١)، ثم أطنب في مدحه، على اعتبار أنه به يتميز الخبيث من الطيب، " ولأن الباطن أصل الاستقامة، ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال"(١٣٢).

ثم يعرف الصوفية بأنها: " العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"(١٣٣)، ويقدّم تعريفاً أكثر شمولاً للتصوف في كتابه (شفاء السائل وتهذيب المسائل)، فيقول: "التصوف: دعاية حسن الآداب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة، بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة"(١٣٤).

ويعتبر ابن خلدون أن ما أورده من تعريف للتصوف، ينطبق على التصوف الأول، وهو ما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين، ثم بعد ذلك تطور الموضوع حتى أصبح مصطلحاً يدل على طائفة معينة لها سماتها وميزاتها.

ثم يقسم التصوف إلى مراحل ومستويات، كما يأتي:

المرحلة الأولى: مرحلة الصحابة والتابعين، وهي طريقة الحق والهداية، حيث يقول: "وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية"(١٣٥).

المرحلة الثانية: حيث ظهر المصطلح، وارتبط بطائفة معينة، ووضوح الطريقة والتدوين، حيث يقول: "فلما فشى الإقبال على الدُّنيا في القرن الثاني ومن بعده، وأقبل الناس إلى مخالطة أهل الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"(١٣٦)، ويقول: "كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم، فمنعهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس،

على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعل المحاسبي في كتابه الرعاية، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها، ومواجدهم في الأموال، كما فعل القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء"[١٣٧].

المرحلة الثالثة: تميّزت بالمبالغة في مسألة الكشف، وأصحاب الحلول والاتحاد، لذلك وصفها بمرحلة الغلاة والمتأخرين، حيث يقول: " ثم إن قوماً من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراءه، وأن همهم أصبح مختصراً على الكلام في حقائق الموجودات العلوية والسفلية، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك، وأن من لم يشاركهم في طريقهم لن يكون بالتأكيد على دراية بأذواقهم ومواجدهم"[١٣٨]، ثم يذكر أن الحال وصل بهم أن لا يسمى من لا يتقن طريقتهم صوفياً، وانحصر المصطلح على من انتهج سلوكهم، يقول: "وصار التصوف مختصاً بعلوم المكاشفة"[١٣٩].

ويبين ابن خلدون أن ما يجمع مذاهب الصوفية "على اختلافها وتشعب طرقها رأيان، الأول: أصحاب التجلي والأسماء والحضرات، وحاصل مذهبهم في ترتيب صدور الموجودات من الواجب الحق، وأن الوحدة نشأت عن الأحدية والواحدية، ونسبة الواحدية إلى الأحادية، نسبة الظاهر إلى الباطن، والشهادة إلى الغيب، ومن أشهر القائلين بهذا الرأي ابن الفارض وابن برجان والحاتمي، والرأي الثاني: أصحاب الوحدة وحاصله: أن الباري –جَلَّ وعلا– هو مجموع ما ظهر وما بطن، وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه، ومن أشهر القائلين به ابن سبعين"[١٤٠].

ويحاول ابن خلدون توضيح الصلة بين التصوف والشيعة، من خلال عقده مقارنة بينهما، وبيان مدى تأثر الصوفية بأصول الشيعة، فيربط الصوفية بالإسماعيلية المتأخرين، القائلين بالحلول والاتحاد وإلهية الأئمة[١٤١]، وأنهم سرقوا وانتحلوا كثيراً من أقوال هؤلاء الرافضة الغلاة، ويصرح بهذا الاستنتاج وهو تأثر الصوفية وخاصة المتأخرين منهم بالرافضة، فيقول: "فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به"[١٤٢].

ولعلّ أكثر جانب تحدث عنه هو ما يتعلق بالمجاهدات وخصص معظم كتابه "شفاء السائل" لأقسامها وشروطها، وجعلها هي التصوف بمجموعها[١٤٣]، وأورد هذه المجاهدات وهي: مجاهدة التقوى وهي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند وروده، مراقباً أحوال الباطن، طالباً النجاة. كما أمر الله، وأنه التصوف عند الصدر الأول منهم.

والثانية: هي مجاهدة الاستقامة، وهي تقوم النفس وتحملها على الصراط المستقيم حتى تصيرها آداب القرآن والنبوة، بالرياضة والتهذيب: ﴿**الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ**﴾[النساء: ٦٩].

والثالثة: هي مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي إخماد القوى البشرية كلها، طالباً رفع الحجاب، ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا، ليكون بذلك وسيلة الفوز بالنظر إلى وجه الله في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعداء[١٤٤].

بعد هذا العرض، يمكن أن نقول:

١- إن ابن خلدون أشار بوضوح إلى أن الصوفية لم تظهر إلا بعد عصر الصحابة والتابعين.
٢- على الرغم من استخدامه لمصطلحات الصوفية، إلا أنه يختلف عنهم من حيث النتيجة، فهو وبعد حديثه عن المجاهدات، تجده يرفض النوع الأخير (المكاشفة)، ويحشد الأدلة ضده، وينهى عن الخوض فيه، فيقول: "فإذا كان الشرع نهى هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة، وهم لا ينتهون"[١٤٥].
٣- اعتبر التصوف من العلوم الشرعية الحادثة، كما أن التصوف قد مرَّ بمراحل ثلاثة، تمثل الثانية قمة النضج وتجد رضى وقبولاً لديه.

٤- تأثر ابن خلدون بالغزالي فيما يتعلق بعرضه للتصوف، كما انتقد بشدة التصوف الفلسفي والمغالاة فيه، ويربطه مع الإسماعيلية.

٥- موقف ابن خلدون عموماً من التصوف قريب من مذهب أهل السنة، ويتضح أن التقسيم المرحلي للتصوف عنده لا يهتم بالجانب التاريخي.

خامسا: الفرق الباطنية.

تناول ابن خلدون الفرق الباطنية، وعقد فصولاً عدة تحدث فيها بإسهاب عن هذه الفرق، فبعد تعريفه العام في المقدمة بمذاهب الشيعة، نراه يُفصّل في تاريخه ويُفرِد لبعض الفرق الكبرى، كالإسماعيلية والقرامطة بعدة فصول وأبواب[١٤٦]، ثم يصنف فرق الباطنية بأنها فرق شيعية غالية، ويجعلهم من الإمامية، حيث يقول: "وأما الإمامية فساقوا الإمامة من علي الرضا إلى ابنه الحسن بالوصية، ثم إلى أخيه الحسين ثم إلى ابنه زين العابدين، ثم إلى ابنه محمد الباقر، ثم إلى ابنه جعفر الصادق، ومن هنا افترقوا فرقتين فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل ويعرفون بينهم بالإمام وهم الإسماعيلية، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم وهم الاثنا عشرية لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة"[١٤٧].

وعند حديثه عن الإسماعيلية ودولتهم العبيدية يُصرح بأنهم شيعة أصولهم من الشيعة الإمامية[١٤٨]، وتجده في موضع آخر يقول لدى تناوله أخبار الإسماعيلية أهل الحصون بالعراق وفارس والشام: "هذا المذهب هو مذهب القرامطة، وهم غلاة الرافضة"[١٤٩].

وأما عن سبب تسميتهم بالباطنية فلهُ فيها قولان؛ الأول: إنهم سموا بذلك لقولهم بالإمام الباطن أي المستور وهذا ما أورده في مقدمته، والثاني: كتمانهم لمذهبهم وذلك بعد تراجع شوكتهم واندثار أمرهم وكثرة أذيتهم بالأمصار [١٥٠].

ويعتبر ابن خلدون الإسماعيلية هي أُس الفرق الشيعية الغالية ويراها مرادفاً لاسم الباطنية، فإطلاق الإسماعيلية يعود إلى انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وتوليهم له، والقول بإمامته سواء مات في حياة أبيه أو بعده، ويلخص عقيدتهم: التي تدور حول الإمامة، وأن العدد سبعة له شأن عندهم[١٥١]، وهذا خلاف ما تقول به الإمامية بأن الأئمة هم اثنا عشر.

ويُشير إلى انقسام الإسماعيلية إلى نزارية ومستعلية وذلك عند حديثه عن الحسن بن الصباح، ويرجع انشطارهم إلى الخلاف الذي وقع بسبب الخلافة، وكأنه يقول بالتقسيم الشرقي والغربي، بحيث يُصبح النزارية هم الشرقين، والمستعلّية هم الغربيين، ويرى بأن النزارية امتداد للقرامطة[١٥٢].

إن فرق الباطنية كثيرة، وإن كان معظمها يندرج تحت التشيع، كما يقول عبد الرحمن بدوي[١٥٣]، فيما يُشير دارسي الفرق إلى الفرق الباطنية الكبرى، وبعضهم اعتبرها أربعة وبعضهم الآخر ثلاثة فرق[١٥٤]، ويبدو أن الإسماعيلية، والقرامطة والنصيرية تذكر فيها، يُضاف إليها الدروز في بعض التقسيمات وغيرها من الفرق[١٥٥].

وعليه، فإن ابن خلدون تحدث عن الباطنية كما يأتي:

١- لم يتوسع في الحديث عن عقائد الإسماعيلية في مقدمة تاريخه، ويصف حال الديار التي استولى عليها الإسماعيلية بأنها "عُشاً لهذه الغواية، ومسقطاً لهؤلاء الخباث"[١٥٦].

٢- عندما يتطرق إلى أخبار الدولة العبيدية أو الفاطمية، فإنه يكُمل فيه ذكر أخبار الإسماعيأتيين وأيامهم وأهل الحصون بالعراق والشام وغيرها.

٣- أطلق وصف الشيعة على الإسماعيلية بشكل مطرد، فهو عندما ذكر تأثر التصوف الغالي، حصر ذلك بالإسماعيلية[١٥٧].

٤- اعتبر ابن خلدون العبيدية هم النواة الصلبة للدولة الإسماعيلية، ولذلك أسهب في أخبارها، وإثباته لنسبهم، على خلاف حديثه عن الإمامية، الذي دار كله حول الإمامة وموقفهم منها.

٥- اعتمد على نظريته العصبية، في تعزيز نسب العبيدية، مُشيراً إلى أن الانقياد الذي تمتع به الحكام العبيدين دليل على صحة نسبهم[١٥٨]، وجعل الإمامة عند الإمامية نفسها استكمال لنظرياته في العمران البشري، وركيزته العصبية التي لا يمكن أن تكون الإمامة إلا بها.

٦- اعتبر القرامطة من الإسماعيلية، ويُضيف في حديثه عن هذه الدعوة، وقد اختصر في ذكر عقائد القرامطة[١٥٩].

٧- وجهة نظره في القرامطة، أن دعواهم "في غاية الاضطراب، مختلفة عقائدهم، والقواعد منافية للشرائع والإسلام في الكثير من مزاعمهم"[١٦٠]، إن ما يقدمه عنهم في سياق تاريخي، لا علاقة لَهُ بالناحية العقدية، إلا إشارته بعد حادثة اقتلاع الحجر الأسود، أنهم قالوا بأن فعلتهم تلك كانت بأمر من زعماء الدولة الفاطمية، وهذا فيه دليل على ارتباطهم الواضح بالإسماعيلية[١٦١].

٨- أهمل الناحية العقدية بمقابل تركيزه على الجانب التاريخي، وقد كان واضحاً في رفضه لمذهب الباطنية، ونعتهُ أكثر من مرة بالكفر، فموقفه يتفق مع مواقف أهل السنة والجماعة.

٩- إن محاولة ابن خلدون إثبات نسب العبيدين، جعلهُ عُرضة للنقد، ولكنه لم يُثبت نسب الفاطميين عبر صفحات طوال إلا نكاية بآل البيت[١٦٢].

الخاتمة.

وبعد هذا العرض لمنهج ابن خلدون ومصادره وقواعده، والفرق التي تناولها في كتبه، يمكن استنباط النتائج الآتية:

١- مذهب ابن خلدون قريب من مذهب السلف الصالح، يجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وتفرد شخصيته في دراسة الفلسفة والمنطق والتصوّف وغيرها من العلوم.

٢- تميز منهجه في تعامله مع الفرق بالاستقراء والتحليل والنقد، واعتمد على مصادر أساسية هي القرآن الكريم والسنة النبوية، وكتب التاريخ، والعمران البشري.

٣- عوامل نشأة الفرق بحسب رأيه هي: اتباع المتشابه، والعصبية، والعامل الخارجي، والترجمة.

٤- يربط بين النظر الشرعي وقواعده في العمران البشري.

٥- إن موضوع الحياد في مسألة تناول الفرق هو السائد في معظم إنتاجه، إلا إذا استثنينا الصوفية، فهو واضح الانحياز إليها، وخاصة صوفية المرحلة الأولى.

٦- تميز منهجه بارتكازه على العامل الديني، وقوانين التاريخ، وقوانين المجتمع، والمنهج الفلسفي.

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش.

الهوامش.

---

(١) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغربا**، تحقيق: محمد بن تاويت

الطنجي، راجعه وأعده للنشر: إبراهيم شيوح، تونس، الدار العربية للكتاب والقيروان للنشر، ٢٠٠٦م، (د.ط)، ص٢.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص٥٧-٥٨.

(٣) ذياب، محمد حافظ (ت ٢٠١٥م)، **الخلدونية والتلقي**، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، (د.ط)، ص٢.

(٤) بدوي، عبد الرحمن (ت ٢٠٠٢م)، **مؤلفات ابن خلدون**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م، (د.ط)، ص٧، وص١١.

(٥) لابيكا، جورج (ت ٢٠٠٩م)، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، تعريب: موسى وهبة وشوقي الدويهي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠م، (د.ط)، ص٥١.

(٦) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **مقدمة ابن خلدون: الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط: المثنى خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١م، (د.ط)، ص٢.

(٧) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٩٩٣م، (ط٣)، فصل الفاء، ج٨، ص٣٠٠.

(٨) ينظر: مكي، أبو زيد محمد، **مقالات الفرق**، جدة: دار الخراز، ٢٠٠٨م، (ط١)، ج١، ص١١.

(٩) ينظر: جلي، أحمد محمد، **دراسات عن الفرق وتاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة**، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٨م، (ط٢)، ص٤٥.

(١٠) ينظر: مكي، أبو زيد محمد، **مقالات الفرق**، مرجع سابق، ص١٨.

(١١) ينظر: مرجوي، كمال الدين نور الدين، **نشأة الفرق وتفرقها**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧١م، (د.ط)، ص٥-٦.

(١٢) مكي، أبو زيد محمد، **مقالات الفرق**، مرجع سابق، ص١٨. وينظر: العقل، ناصر عبد الكريم، **دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها**، الرياض، دار كنوز أشبيأتيا، ١٩٩٧م، (ط١)، ج١، ص٢٩١.

(١٣) مصطفى، مصطفى بن محمد، **أصول وتاريخ الفرق الإسلامية**، مصر، دار الفكر، ٢٠٠٣م، (ط١)، ص٣٣. وينظر: عواجي، غالب بن علي، **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، وبيان موقف الإسلام منها**، جدة: المكتبة العصرية الذهبية، ٢٠٠١م، (ط٤)، ج١، ص٨-٩.

(١٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م، (ط١)، ج٢، ص٣٥٨.

(١٥) المرجع السابق، ص٣٥٩.

(١٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٦١.

(١٧) المرجع السابق: ص٣٦٤.

(١٨) المرجع السابق، ص٣٦٨.

(١٩) المرجع السابق، ج٣، ص٦.

(٢٠) المرجع السابق، ج٣، ص٤.

(٢١) المرزوقي، محمد الحبيب أبو يعرب، **فلسفة التاريخ الخلدونية**، تونس، الدار المتوسطية، ٢٠٠٧م، (ط١)، ص٣٧-٣٨.

(٢٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص١٤.

(٢٣) ينظر: المرزوقي، محمد الحبيب أبو يعرب، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، تونس، الدار المتوسطية، ٢٠٠٧م، (د.ط)، ص٣٤.

(٢٤) ينظر: جابر، علي حسن، **مفكرو الإسلام والعمران البشري**، بيروت، دار مكتبة البصائر، ٢٠١١م، (د.ط)، ص١٠٧.

(٢٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١١م، (ط١)، ج١، ص١٢٩.

(٢٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٢٧) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٢١.

(٢٨) بوتول، غاستون (ت ١٩٨٠م)، **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، شركة نوابغ الفكر، ٢٠٠٨م، (ط١)، ص٥٣. وينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد مطيع حافظ، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٦م، (ط١)، ص٣٤.

(٢٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٥.

(٣٠) ينظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري**، تحقيق: عبد الله ابن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الدكتور عبد السند حسن يمامة، الجيزة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١م، (ط١)، ج٤، ص١٨٧.

(٣١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥١. وينظر: ابن خلدون، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٣٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٥٠.

(٣٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص١١١١.

(٣٤) المرجع السابق، ج٢، ص١١١٢.

(٣٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٤.

(٣٦) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٩.

(٣٧) المرزوقي، أبو يعرب، **فلسفة التاريخ الخلدونية: دور العمران في التاريخ وعلمه**، ص٢٤.

(٣٨) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩.

(٣٩) المرجع السابق، ج١، ص٣٣.

(٤٠) المرجع السابق، ج١، ص٢٩.

(٤١) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٤٨.

(٤٢) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٦٢.

(٤٣) المرجع السابق، ج١، ص١٦٣. وينظر: الشكعة، مصطفى، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٣م، (د.ط)، ص٤١.

(٤٤) المرجع السابق، ج١، ص١٥٢.

(٤٥) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٤-١٥.

(٤٦) المرجع السابق، ج١، ص٢٥.

(٤٧) المرجع السابق، ج١، ص٢٩.

(٤٨) المرجع السابق، ج١، ص٧٣.

(٤٩) وقد استفدت هذه النقاط من: الأنصاري، عكرمة أبو بكر عبد القادر (٢٠١٤)، **منهج ابن خلدون في دراسة الفرق**، عرض ونقد، إشراف: إبراهيم خليفة عبد اللطيف إبراهيم، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، مخطوط، ص١٩٢.

(٥٠) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٩.

(٥١) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٨٧-١١١١.

(٥٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٢.

(٥٣) المرجع السابق، ج١، ص١٦.

(٥٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٠.

(٥٥) ينظر: الوردي، علي، **منطق ابن خلدون**، شركة الوراق للنشر المحدودة، ٢٠٠٩م، (ط١)، ص٧٦.

(٥٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص: ٣١، ٤٨، ١١٦، ١٤٣.

(٥٧) الوردي، علي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١١٦.

(٥٨) فريسه، نبيل، **ابن خلدون ومنابع الحداثة**، الندوة العلمية بمناسبة المئوية السادسة لوفاة ابن خلدون، المجتمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج تونس، بيت الحكمة، ٢٠٠٠م، (د.ط)، ج٢، ص٨٢٥.

(٥٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٥.

(٦٠) المرجع السابق، ج١، ص١١٨.

(٦١) المرجع السابق، ج١، ص٤٢١.

(٦٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٧٦.

(٦٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٣.

(٦٤) المرجع السابق، ج١، ص٤٢٩.

(٦٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٤.

(٦٦) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٧٨.

(٦٧) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص٩٥٨-٩٥٩

(٦٨) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص٩٦٦.

(٦٩) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص١١١٠.

(٧٠) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٩.

(٧١) ينظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ)، **الفرق بين الفرق**، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (د.ط)، ص٤٩.

(٧٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م، (د.ط)، ج١ ص٩٢.

(٧٣) ينظر: جلى، أحمد محمد، **دراسات عن الفرق وتاريخ المسلمين: الخوارج والشيعة**، مرجع سابق، ص٦٦-٦٧.

(٧٤) ينظر: عواجي، غالب بن علي، **الخوارج تاريخهم وآراءهم الاعتقادية**، رسالة ماجستير، قسم المخطوطات، عمادة شؤون المكتبات، جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠٢م، (د.ط)، ص١٧١.

(٧٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٩٠. القعدة: الذين لا يرون القتال، وهو مصطلح شائع في التفريق بين فئات الخوارج.

(٧٦) القرني، عبد الله، **أصول المخالفين لأهل السنّة في الإيمان**، الرياض، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، (ط١)، ص٧٧. وينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج١، ص٩٢.

(٧٧) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج٢، ص١١١١. وينظر: الأنصاري، **منهج ابن خلدون في دراسة الفرق**، ص٢٢٠.

(٧٨) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج١، ص١٤٥.

(٧٩) المرجع السابق، ج١، ص١٤٨.

(٨٠) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٤٨.

(٨١) رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: " من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه "، ينظر: الشيباني، أحمد ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة، مؤسسة قرطبة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها، (د.ط)، ج٤، ص٢٨١، حديث رقم ١٨٥٠٢. تعليق شعيب الأرناؤوط: صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف من أجل علي بن زيد، وصححه الألباني في: **السلسلة الصحيحة**، رقم: ١٧٥٠ وناقش من قال بضعفه. ينظر: موقع الألباني على الإنترنت (www.alalbany.net).

(٨٢) رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: (هنيئا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كل مؤمن ومؤمنة) ج٤، ص ٢٨١، حديث رقم ١٨٥٠٢، تعليق شعيب الأرناؤوط: صحيح لغيره وهذا إسناد ضعيف من أجل علي بن زيد.

(٨٣) رواه الإمام أحمد بن حنبل بلفظ: (عن ابن عباس: قال عمر: علي أقضانا) ينظر: الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن ابن محمد البنا (ت ١٣٧٨هـ)، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (ط٢)، ج١٨، ص٥٧. وينظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي (ت ١١٦٢هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٠م، (ط١)، ج١، ص١٨٣.

(٨٤) رواه البخاري بلفظ: (أن أبا هريرة قال: بعثني أبو بكر ﷺ في تلك الحجة في المؤذنين بعثهم يوم النحر يؤذنون بمنى أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان، قال: حميد، ثم أردف النبي ﷺ بعلي بن أبي طالب فأمره أن يؤذن ببراءة قال أبو هريرة: فأذن معنا علي في أهل منى يوم النحر ببراءة وأن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان). ينظر: العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب، مصر، دار الريان للتراث، ١٩٨٦م، (ط١)، كتاب التفسير، باب (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله)، ج٨، ص١٦٨، حديث رقم ٤٦٥٥.

(٨٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٨.

(٨٦) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٤٩.

(٨٧) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٤٩.

(٨٨) المرجع السابق، ج١، ص١٥١.

(٨٩) المرجع السابق، ج٢، ص١١١١.

(٩٠) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص١١١٢.

(٩١) ابن خلدون، المرجع السابق، ج٢، ص١١١٢.

(٩٢) المرجع السابق، ج٢، ص١١١٢.

(٩٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٦٣.

(٩٤) ينظر: الأنصاري، **منهج ابن خلدون في دراسة الفرق**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

(٩٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٦.

(٩٦) المرجع السابق، ج١، ص١٥٢.

(٩٧) المرجع السابق، ج١، ص١٤٩.

(٩٨) المرجع السابق: ج١، ص١٦٤.

(٩٩) ينظر: الوردي، علي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

(١٠٠) المرجع السابق، ص٢٦٤.

(١٠١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٠.

(١٠٢) المرجع السابق، ج١، ص ٣٥٦-٣٦٤.

(١٠٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٤.

(١٠٤) المغربي، عبد الفتاح، **الفرق الكلامية "مدخل ودراسة"**، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٩٥م، (ط٢)، ص٨.

(١٠٥) أبو زيد، منى أحمد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م، (ط١)، ص٢٤٠.

(١٠٦) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **لباب المحصول في أصول الدين**، تحقيق: عباس محمد سليمان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م (د.ط).

(١٠٧) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد مطيع حافظ، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٦م، (ط١)، ص١٠٠.

(١٠٨) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٤.

(١٠٩) المرجع السابق، ج١، ص٥٤.

(١١٠) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص٣٦٤.

(١١١) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٥.

(١١٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٦.

(١١٣) ينظر: صبحي، أحمد محمود، **دراسات فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، بيروت، ١٩٨٥م، (ط٥)، ج١، ص١٠٧.

(١١٤) الأمين، عبد الله، **دراسات في الفرق والمذاهب القديمة المعاصرة**، بيروت، دار الحقيقة، (د.ت)، (ط٢)، ص٣١٩.

(١١٥) صبحي، أحمد حمود، **دراسات فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٧.

(١١٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٦.

(١١٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٠.

(١١٨) أبو زيد، منى، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٣.

(١١٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٤.

(١٢٠) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٥.

(١٢١) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٦.

(١٢٢) ينظر: الأنصاري، **منهج ابن خلدون في دراسة الفرق، عرض ونقد**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

(١٢٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٦٦.

(١٢٤) المرجع السابق، ج١، ص٣٥٠.

(١٢٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٣.

(١٢٦) أبو زيد، منى، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤١.

(١٢٧) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٤.

(١٢٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٧٠.

(١٢٩) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٨.

(١٣٠) المرجع السابق، ج١، ص٣٦٨.

(١٣١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٤٠.

(١٣٢) المرجع السابق، ص٤٠.

(١٣٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٨.

(١٣٤) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٥٤.

(١٣٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٨. وينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٤٢.

(١٣٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٨.

(١٣٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٧٠.

(١٣٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٧١.

(١٣٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(١٤٠) المرجع السابق، ص١٠٧. وص١١١.

(١٤١) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٢.

(١٤٢) المرجع السابق، ج١ ص٣٧٤.

(١٤٣) ابن خلدون، عبد الرحمن، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٩٢.

(١٤٤) المرجع السابق، ص٧٥.

(١٤٥) المرجع السابق، ص١٢١.

(١٤٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٠.

(١٤٧) المرجع السابق، ج١، ص١٥١.

(١٤٨) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص١٤٤١.

(١٤٩) المرجع السابق، ج٢، ص١٤٩٥.

(١٥٠) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٥٢.

(١٥١) ينظر: المرجع السابق، ج١، ص١٥٢.

(١٥٢) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص١٤٩٥.

(١٥٣) بدوي، عبد الرحمن (ت ٢٠٠٢م)، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٧م، (د.ط)، ص٧٥٣.

(١٥٤) جلي، أحمد، **دراسات عن الفرق وتاريخ المسلمين**، مرجع سابق، ص٢٦٥.

(١٥٥) السلومي، سليمان عبد الله، **أصول الإسماعيلية**، الرياض، دار الفضيلة، ٢٠٠١م، (ط١)، ج١، ص٢٢٢.

(١٥٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٩٨.

(١٥٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٧٣.

(١٥٨) المرجع السابق، ج١، ص١٤٤٤.

(١٥٩) المرجع السابق، ج١، ص١٢٥٠.

(١٦٠) المرجع السابق، ج٢، ص١٤٤٨.

(١٦١) ينظر: المرجع السابق، ج٢، ص١٤٢١.

(١٦٢) ينظر: ظهير، إحسان إلهي (ت ١٤٠٧هـ)، **تاريخ وعقائد**، لاهور: إدارة ترجمان السنة، (د.ت)، (د.ط)، ص١٨٥.